163 سلسلة محاضرات الإمارات

الإسلام والديمقراطية وتنميط الدولة
أفكار ورغبات صعبة

هاني فحص



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

بسم الله الرحمن الرحيم

تأسس مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في 14 آذار/ مارس 1994، بوصفه مؤسسة مستقلة تهتم بالبحوث والدراسات العلمية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، المتعلقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج العربي على وجه التحديد، والعالم العربي والقضايا الدولية المعاصرة عموماً.

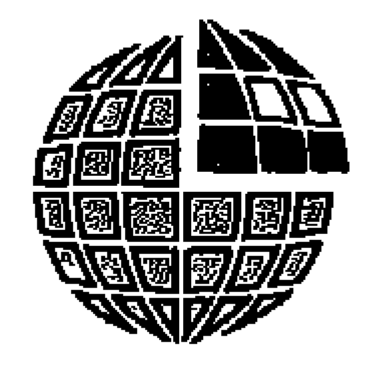
من هذا المنطلق يقوم المركز بإصدار «**سلسلة محاضرات الإمارات**» التي تتناول المحاضرات، والندوات، وورش العمل المتخصصة التي يعقدها المركز ضمن سلسلة الفعاليات العلمية التي ينظمها على مدار العام، ويدعو إليها كبار الباحثين والأكاديميين والخبراء؛ بهدف الاستفادة من خبراتهم، والاطلاع على تحليلاتهم الموضوعية المتضمنة دراسة قضايا الساعة ومعالجتها. وتهدف هذه السلسلة إلى تعميم الفائدة، وإغناء الحوار البنَّاء والبحث الجاد، والارتقاء بالقارئ المهتم أينما كان.

سلسلة محاضرات الإمارات

– 163 –

الإسلام والديمقراطية وتنميط الدولة
أفكار ورغبات صعبة

هاني فحص



تصدر عن

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

محتوى المحاضرة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

ألقيت هذه المحاضرة، ضمن فعاليات الندوة التي نظّمها المركز بعنوان «مستقبل الثقافة العربية الإسلامية الوسطية»، في 27 و28 أيار/ مايو 2013.

الطبعة الأولى 2013

ISSN 1682-122X

النسخـــة العاديـــة ISBN 978-9948-14-727-5

النسخة الإلكترونيـة ISBN 978-9948-14-728-2

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:

سلسلة محاضرات الإمارات ـ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب: 4567

أبوظبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 4044541-9712+

فاكس: 4044542-9712+

E-mail: pubdis@ecssr.ae

Website: http://www.ecssr.ae

مقدمة

لعلهم يحسنون صنعاً أولئك الباحثون الهادئون، عندما يلتمسون ويلمسون الفارق بين الإسلام كدين يعتني بالعبادات والأخلاق العامة ومعاملات أهله فيما بينهم، وبينهم وبين الآخرين؛ وبين الديمقراطية باعتبارها شكلاً للحكم، أي لعلاقة الدولة بمجتمعها، أو وصفاً لطريقة الحكم بالشراكة، مع ما يعني ذلك من أفكار وقيم حاكمة على علائق الأفراد فيما بينهم، وبينهم وبين الدولة، كجامع يجمعهم بإرادتهم ومن أجل مصلحتهم جميعاً.

هؤلاء إذن، يلاحظون اختلافاً لا يصلون به إلى حد اعتباره تضاداً أو تناقضاً بين الإسلام والديمقراطية، ولكنهم في الوقت نفسه يرفعونه إلى مستوى الاختلاف بين مشروعين حضاريين؛ فيرون أن المشروع الإسلامي يأتي من مكان ونظام معرفي مغاير للمكان والنظام المعرفي الذي تأتي منه الديمقراطية، وينشغلون بالبحث عن مقام الاتفاق في مستوى التماثل بين الديمقراطية والإسلام، ملحّين –تجنباً للخلط والتعسف– على إظهار مساحة ومقدار التنوع أو التمايز بينهما. هذا على ما في الكلام عن مشروع إسلامي من المخاطرة بتحميل الإسلام مشروعاً غير الإسلام، وأظن أن ذهن القارئ ينصرف إلى المعنى الذي يعني المشروع السياسي لما يسمى «الإسلام السياسي»، الذي هو غير الإسلام طبعاً، من دون مانع أن يتقاطع معه بنسب متفاوتة بتفاوت درجة الاستقطاب السياسي أو السلطوي الذي يصبح قطيعة

عميقة مع الإسلام عندما يبلغ ذروته؛ أي عندما يصبح الديني أو الإسلامي مندكاً دكاً في السياسي.

الإسلام لم يقدم نمطاً للدولة

هل بإمكاننا أن نبدأ كلامنا عن الإسلام والديمقراطية من نقطة أخرى؟ من السؤال عن رؤية الإسلام لمسألة الدولة: أهي ضرورة في نظره أم لا؟ وإذا كانت ضرورة فهل وصفَها الإسلام؟ أي، هل اقترح لها شكلاً معيناً محكماً ومغلقاً وتمامياً أو مفتوحاً ومنفتحاً، ليستوعب في تطوره المستجدات في المعرفة والاجتماع، مرتكزاً على المسلّمات الفقهية بضرورة مراعاة الأزمان والأحوال؛ أي التوليف بين الثوابت والمتغيرات؟ ما يعني في النهاية أن هناك أطروحة نظرية إسلامية لها تمثُّلاتها ومثالاتها المختلفة في التاريخ، وأن هذه النظرية قابلة لاستيعاب المستجدات، من دون أن يكون ذلك مساساً بأسسها ومسلّماتها. وإذا ما واجهنا، من خلال هذا المنطق، مشكلة عدم قدرة المسلمين في تجاربهم الحديثة (من إيران، إلى تركيا، إلى مصر وتونس،.. إلخ) لبناء الدولة، على تجنب أو تفادي تطبيق الوصفات المعمول بها في التجارب الديمقراطية الحديثة (الاستفتاء، الانتخاب، حكم الأكثرية، فصل السلطات،.. إلخ) ليكون علينا بالتالي أن نتدبر أسساً نظرية لاعتبار الدولة في شكلها الحديث وآليات إنتاجها (الديمقراطية)، دولةً مطابقة أو غير مناقضة للمفهوم الإسلامي للدولة – فإننا بذلك قد عدنا إلى ما بدأنا به؛ أي السؤال عما إذا كان الإسلام قد اقترح شكلاً للدولة. وفي إجابة أرجو ألا تكون متسرعة يتبين من الجمهورية الإسلامية الإيرانية أن الإسلام مجرد فرضية أو دعوى أو ذريعة بها تحتمل هذه الأوصاف

من إيجابيات وسلبيات؛ وفي تركيا هناك توليف بين الدين والعلمانية يبدو أحياناً وكأنه تلفيق؛ أما في مصر فالظاهر أن الإخوان المسلمين لم يكن لديهم ولو تصورات أولية عن أساسيات بناء الدولة، وأن شعار «الإسلام هو الحل» شعار سلبي لا إيجابي، أي أنه رد انفعالي على شعارات كالديمقراطية هي الحل، والاشتراكية هي الحل،.. إلخ.

وفي محاولة للإجابة الإجمالية عن تلك الكومة من الأسئلة، يمكننا الاستناد إلى قول إسلامي بالغ الوضوح، ومسلكية إسلامية تقتضي مزيداً من التدقيق، حتى نتجنب الوقوع في التعميم. فعندما أكد الإمام علي بن أبي طالب أنه «لابد للناس من أمير بَرّ أو فاجر»[1] لم يتخلّ عن العدالة كهدف لعلاقة الدولة بالمجتمع، ولكنه وضع وجود الدولة –مجرد وجودها– في المقام الأول، على أساس أن عدمها جور مطلق، بينما جورها الفعلي التطبيقي نسبي؛ فإذا ما ارتفعت نسبة الجور فيها كان علاجها بالاعتراض والاحتجاج والانقلاب المشروط بالعدل أولاً. إذن فقد تعامل عليّ مع الدولة كضرورة، أما منشأ ضرورتها فهو الانتظام والنظام العام، الأمن والفيء، أي الإنسان والعمران، بما يقتضي ذلك من إطلاق حرية التملك المضبوطة بالشريعة، حتى لا تتفاقم الفوارق الطبقية، ويستولي الجور على الأغلبية الساحقة من الناس، فتعم الفوضى، ويخرج الجياع شاهرين على الناس سيوفهم، ونعود إلى القول المأثور في ثقافتنا الإسلامية «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم».

إذن، فالدولة ضرورة اجتماع، يقتضيها الاجتماع ويبنيها، لا تبنيه، وإن كانت بعد أن يبنيها تعود لتسهم في إعادة بنائه وتجديده؛ يجددها ويتجدد بها، وتجدده وتتجدد به. والضرورة في قواعد السلوك إنما تقدَّر بظروفها

ومقاديرها، فإذا كانت الظروف متغيرة، أي تغيَّر وعي الاجتماع لذاته وعلائقه، وتغيَّر وعي الفرد لموقعه في المجتمع ومسؤولياته وحقوقه وواجباته، وتبعاً لذلك تغيرت الأدوار، فلابد من أن تتغير الدولة شكلاً، وأداءً، ودوراً، ومصدر شرعية، وآليات تحقيق، طبقاً للتغيرات الحاصلة في بنيان المجتمع.

وهذا يعني أنه من الصعب تنميط الدولة، أي اقتراح نمط واحد لها في كل الأمكنة والأزمنة، والإسلام في الأساس لاحظَ -حسب القرآن الكريم- مدى التعدد والتنوع البشري، فلم يطمح إلى إلغائه، بل دعا إلى احترام الخصوصيات، وجعلها مصادر حيوية في العالم ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات، 13). وقد ورد في نهج البلاغة عن الإمام علي، فيما يخص حركة الحكم الشرعي، تقسيمه الأحكام «بين واجب في السُّنة أخذُه ومرخّص في الكتاب تركُه، وبين واجب في وقته وزائل في مستقبله».

على هذا لا يعود الإسلام وصفاً جاهزاً معطِّلاً للفوارق بين المجتمعات أو داخلها، وهو يمر بالخصوصيات المجتمعية على أساس حفظ التعدد في الوحدة، وهذه من علامات عمقه التوحيدي.

هل أكون حتى الآن قد قدمتُ مسوغات لرأيي، بأنه لا داعي للمقارنة أو المفاضلة بين الإسلام والديمقراطية؛ لأن الديمقراطية هي -حتى الآن- الشكل الأقل إضراراً بالمجتمع على رأي البعض؛[2] نظراً إلى الإشكالية الدائمة في علاقة الدولة بالمجتمع، ولأن الإسلام لم يقدم نمطاً أو شكلاً

للدولة، وأن الله لا يتعبدنا بشكل من أشكال الدولة؟ أما المماهاة بين الشورى والديمقراطية للقول بأن الإسلام ديمقراطي، فإن هذا التوجه يتناسى أن الشورى طُبقت مرتين فقط: مرة في معركة بدر، كانت فيها حسماً للجدل بين الموقع التوجيهي غير الملزم للرسول (صلى الله عليه وسلم) في هذا المورد أو المقام، وبين موجبات الخبرة (الوحي أو الخدعة في أمر اختيار موقع المعسكر، كما هو معروف من منطوق السؤال الذي وجهه أهل بدر إلى الرسول عندما اختار موقعاً لتموضع البدريّين استعداداً للمعركة مع قوة قريش، وعندما نفى أن يكون اختياره وحياً وإنما هي الحرب والخدعة، «قال البدريون: إذن نعسكر حيث قليب الماء، حيث نَميه ولا يَميهون [أي نشرب ولا يشربون]»؛ كتكتيك في الحصار وإضعاف الخصم لوجستياً). أما المرة الثانية فكانت في شأن تدبيري عام (خلافة) في مجلس الشورى الذي اختاره الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لاختيار خليفته، ولم تخلُ هذه الشورى من اختلاف لما رآه البعض وكأنه نقص في الديمقراطية التي تُدخل المساواة في تعريفها على كثرة ضرائبها.[3]

الاختلاف ليس مناطاً للقطيعة

في تقديري -مع إلحاح على البحث والتدقيق- أننا لسنا في مسألة الإسلام والديمقراطية أمام نظامين حضاريين متقابلين أو متطابقين، بل نحن أمام نظام إداري وتدبير للدولة والسياسة، تتقدم شكليته على مضمونه المعرفي من دون أن تلغيه بل تلزمه بالمرور في قنوات التعدد الثقافي والاجتماعي لشعوب العالم وأممه مؤثراً ومتأثراً؛ وأمام نظام حضاري إسلامي تاريخي متحرك متجدد على

أصوله، نازع بعمق إلى استيعاب التعدد وتجاوزه، أي رفعه إلى مستوى أطروحة إنسانية على شرط الحرية. ومن هنا تصبح الديمقراطية - التي كانت ولا تزال، تعبيراً عن شوق إنساني إلى الحضور في المشهد عطفاً على الحضور في المعتقد من خلال الانتماء الديني أو الثقافي - منجزاً تاريخيّاً دائم الإنجاز، تنجزه لينجزك، تعيد به إنجاز الإسلام فروعاً معروضة على أصولها، ويعيد الإسلام بالمسلمين إنجازه طريقاً تتسع وتضيق وتعتريها الالتواءات والمطبّات من مكان إلى آخر، ومن زمن إلى آخر.

أي أن الديمقراطية تقع نظريّاً في نظام الأفكار الإسلامي العام، المقاصدي، ولا تتعارض مع قيمه. وليس صحيحاً القول إن الديمقراطية محكومة —منشأً— بسياق حضاري مختلف أو نقيض، حيث لا تناقض ولا تطابق بين أي اثنين في الكون إلا بين الوجود والعدم، مع أن هناك تضاداً لا يمنع الجمع بين متضادين من نوع خاص وبشروط خاصة، أي التوفيق المنهجي لا التلفيق. والإصرار على القول بالتناقض بين الإسلام والديمقراطية ظلم للإسلام الذي كان طامحاً إلى أن يكون شورَوياً، بما تعني الشورى من تدبير مناسب للمعطيات المتوافرة، وتتوقف فعاليتها إذا ما بلغت التعقيدات مستوًى يفوق استيعابها النظري، أي أنها قد تتعرض لنسخ فكري بحيث تبقى ذكرى نظرية وتدبيرية غير كافية لاستيعاب المستجد ومعالجته، بمعنى أنها تدبير تاريخي غير عابر للزمان والمكان، بصرف النظر عن الخلاف في فهم آيات الشورى في القرآن حول إلزاميتها أو عدم إلزاميتها بإيكال الأمر في النهاية إلى النبي حصراً «فإذا عزمتَ فتوكل»،[4] على تقدير أن العزيمة قرار شخصي مترتب على اقتناع شخصي بصرف النظر عن الآراء الأخرى، أو أنها

-أي العزيمة، أساس التوكل على الله- هي حصيلة الجمع بين الآراء المختلفة وتصنيفها من دون استبعاد رأي النبي كمرجِّح متقدم على غيره.

إن الاختلاف الحضاري لم يكن يوماً حجة للمسلمين للقطيعة مع الآخر، وإلا فكيف انتشر الإسلام واخترق الحضارات من دون كسر لو لم يكن متفهماً لها، وموسِّعاً لشراكة معرفية وتاريخية مع منجزاتها! والإنسان عموماً، والمسلم ليس استثناء، هو في الحصيلة مجموع تراكمات ثقافية تبادلية؛ منها الخفي الفاعل في لحظة ما، ومنها الجلي الفاعل باستمرار. والإسلام كدين لا يهدف إلى قطيعة بين المسلمين وغيرهم، والاختلاف ليس مناطاً للقطيعة، بل إنه مناط للتواصل والتعارف والتثاقف، أي التكامل.

والقرآن يُعنى -بناءً على اتفاق المفسرين من دون خلاف يذكر- بالأمة التي يجب الحرص على وحدتها، أو إعادتها إلى الوحدة كمعادل موضوعي للتوحيد والتقوى، وعلى موجب الإيمان واللقاء في الواحد. وهذه الأمة هي الإنسانية جمعاء، وهذا ليس مشروع دولة كونية، تقوم على الإلغاء والمصادرة الشمولية، بل هو مشروع ديمقراطيات تتعدد بتعدد المجتمعات، ولكنها تشترك في فضاء الحرية وتلتقي فيه: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء، 92)، أو ﴿فَاتَّقُونِ﴾ (المؤمنون، 52). وفي الدعاء الذي يردده جميع المسلمين يطلبون من الله «دولة كريمة» يعز بها الإسلام وأهله، وكأن عزة الإسلام وأهله ليست منحصرة بدولة إسلامية، بل يمكن تحقيقها بدولة كريمة، أي دولة ديمقراطية وعادلة بنسبة عالية.

إن التعدد والمتعدد، المتحقق دائماً، والضروري والحضاري والديناميكي دائماً، لا يمكن أن يتناغم ويتجنب الإلغاء المتبادل بالعنف المباشر وغير المباشر، إلا من خلال وعيه للحركة كشرط وجود وحضور وفعل وإيمان.

صيانة الثابت (الدين) من تعقيدات المتغير (الدولة/السلطة)

هل هذه دعوة إلى فصل الدين عن الدولة؟ لا يجوز هنا بالذات أن نساوي بين العارض والذاتي في محدداتنا، أي بين ما هو مكتسب وما هو جزء من التكوين، أي فصل من فصول الذات أو تعريفها كما يقول المناطقة، وكل ما يأتي من قبل الآخَر باعتباره آخر له مكوناته، من دون أن يتماهى مع الذات ليدخل في تعريفها، وإن كان هذا التعرف «يتعدل» متأثراً بمدى التفاعل أو التبادل بين الذات والآخر؛ ولا يجوز -أو لا يمكن- أن تتخطى علاقتنا به ووعينا له في حدود عدم إمكان إزالة الذاتي بالعرضي؛ لأن الذاتي الذي لا يعلَّل فلسفياً لا يزول بالعَرَض. من هنا فإن فصل الدين عن الدولة الذي كان ممكناً وإشكالياً في معناه الكامل في الغرب -ولا أدري إن كانت هذه الفرضية دقيقة أو أنها واقع ناجز بالنظر إلى الدقيق في التجربة الغربية، حيث مازالت إشكالية الدين والدولة والمجتمع قائمة بعمق أكثر وتوتر أقل- قد لا يكون «الفصل» ممكناً في معناه الكامل في حالتنا؛ أعني الوصول إلى الفصل بين الدين والمتّحدات الاجتماعية التي تختاره طوعاً جامعاً من جوامعها أو الفصل بينه وبين الأفراد، لما في ذلك من مغامرة في إلغاء الحرية كشرط إنساني وإلهي ومعرِّف مساوٍ للديمقراطية باعتبارها نظاماً لرزمة الحريات الفردية والعامة.

وعلى الأقل، فإن المسيحية في الغرب وافدة وقد تمت تَبيئتُها أو توطينها بأشكال مختلفة وفي محطات عديدة بإعادة تأسيس أو تحرير المساحات المشتركة بينها وبين النزعات الإنسانية والاحتياجات الروحية في الثقافة الغربية، بينما الإسلام والمسيحية واليهودية وغيرها في حالنا مكونات نبعت منا ونبعنا منها، وإن كنا مبكراً وجميعاً قد سعينا ونسعى بمعرفتنا الناقصة للدين نشوِّه المنابع والمجرى لنتحكم في المصبات، بما يعني ذلك من تعكير المياه وإفسادها وجعلها مصادر مرض وظمأ بدل أن تكون أسباب ريّ وعافية؛ وهذا تعقيد إضافي ونوعي لابد من مراعاته. وبناءً عليه، وسواء أكان الدين لدينا إسلاماً أم مسيحية، فإن غاية ما هو متاح موضوعياً هو التمييز بين الدولة والدين، إلى الحد الذي يمكن أن تترتب عليه أفكار وسلوكيات تقترب من نحو من أنحاء الفصل النسبي، أي من دون بلوغ الالتحام القسري بين الدين والدولة، بمعنى أننا قد نكون مدعوّين إلى حماية الدين وصيانته من الدولة (السلطة)، ومن آليات إنتاجها ومترتبات أدائها؛ أي صيانة الثابت من تعقيدات المتغير حمايةً للمتغير بالضرورة -أي الدولة- من السواكن والتقييدات في الثابت كذلك، باعتبار أنهما حقلان (الدين والدولة) من الضروري والمفيد أن يتناغما في النتائج، من دون خلط عشوائي أو تعسفي أو غير منهجي بينهما، معرفةً ووظيفة. آخذين في اعتبارنا أن عملية التمييز التي تجوهرت فصلاً في الغرب، لم تفصل تماماً، ومازال الحراك السياسي والاجتماعي، بنسبة أو بأخرى، في الغرب محكوماً بشائبة من الدين، ولكنها، أي عملية تمييز الدين الواسعة نسبيّاً، أدت فيما أدت إلى حفظ الدين في سياقه ومساره الإنساني الفاعل، بعدما كان الخلط قد عرّضه للارتهان لسياق المتغير، أي الانحدار بفقدان المصداقية، باعتبار أن الدين ملاذ لا منصة انطلاق ضد الآخر، أي

ضد الذات في النتيجة، وهذا ما تؤكده كل التجارب الأيديولوجية الدينية أو الشيوعية أو العلمانية أو القومية، التي استولت على الآخرين بالفتك والإلغاء. يقول عبد الجبار الرفاعي: «الإنسانية في الدين هي الخلاص والتحرر من نسيان الإنسان في أدبيات الجماعات الإسلامية، والاعتراف ببشريته ومكانته في الأرض ونمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق إلى علاقة تتكلم لغة المحبة وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل».[5]

الدولة في الغرب تحتوي الكنيسة

لقد كان رد الفعل الأوروبي ضد الخلط بين الدين والدولة، بحجم الفعل الذي تبلور في مجمع نيقية الكنسي (325 م) حيث ظنت الكنيسة -تحت إغراءات الجاه والسلطة- أنها احتوت الدولة، والواقع أن الدولة هي التي احتوت الكنيسة في سياق الاستبداد الإمبراطوري الروماني (في عهد قسطنطين الأول) الذي عاد ليكتشف في المسيحية غطاءه الأيديولوجي السهل وغير المكلف. وهنا كان دوره الفاعل في حركة الكنيسة الملتئمة (إثنولوجياً وليتورجياً)* حوله وبرعايته، في محاولة الفتك بالتنوعات التي عاندت هذا التحويل أو التحول (الآريوسية خاصة، والكاتار والبوجوميل)**، حتى كان عصر الأنوار تخليصاً

* الإثنولوجيا هو فرع من علم الأنثروبولوجيا يدرس ثقافات الشعوب؛ أما الليتورجيا، فهو الفرع من علم اللاهوت العملي الذي يبحث في العبادة المسيحية وكل ما يختص بها، أي أنه علم أو لاهوت العبادة المسيحية. (المحرر)

** طوائف مسيحية تعرضت للاضطهاد من قبل الكنيسة. (المحرر)

للمسيحية من هذا المنزلق أو المهوى، فترتب عليه لون من التراجع المسيحي (للمسيحية)، ثم ما لبث البعد الديني فيها أن أخذ يستعيد حيويته وعافيته على أيدي الذين اشتغلوا على أنسنته، وتحديث معارفه، والمعرفة به، وتمثُّله في السلوك اليومي والعلائقي؛ من توما الأكويني وصولاً إلى بيير تيلار دي شاردان* ومدرسته المعاصرة.

لا يكدح إلى الله إلا الأحرار

إننا مضطرون إلى التمييز بين الدين والسياسة حتى لا نقع ثانية في ذرائعية مكشوفة، وقد كان الإسلاميون عموماً، ومنذ بداية التجربة الإيرانية المعقدة والمحكومة في نزعة سلطتها إلى الاستبداد بنزوع مجتمعها الحيوي الشديد إلى الديمقراطية، قساةً في ذرائعيتهم -أي جعلهم الإسلام ذريعة- عندما توسلوا الديمقراطية إلى الاستبداد المكنون أو المنْوي، والذي تجلّت النية المبيتة فيه من خلال العنف المنظم، أي عنف السلطة، الذي مارسوه ويمارسونه من أجل ديمقراطية شكلانية، أي استبداد آخر، مقدمين بذلك تبريراً للسلطات السابقة في استبدادها وقمعها وعنفها وعدم تداولها.

وإذا ما كانت الغائية (القصد) -والله تعالى هو مقصد المقاصد ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾ (الإخلاص، 2)- هي الشرط الإلهي، والحرية هي الشرط

---

* لاهوتي يسوعي، وفيلسوف، وعالم في الطبيعيات، فرنسي (1881-1955)، لقيت بعض أفكاره ومؤلفاته رفضاً من الكنيسة الكاثوليكية، ولاسيما شرحه تطور الكون على نحو يخالف التفسيرات المسيحية التقليدية. (المحرر)

الإنساني، الإلهي جوهراً، أي الروحي بمعنى أنه من ضروريات الروح، فإننا نبطل الغائية بإبطال الحرية، وكذلك نبطل الحرية بإبطال الغائية، ومن دون غائية تصبح الحرية على خطر تحولها إلى فوضى عارمة ومدمرة، ومن دون حرية تصبح الغائية إعاقة، وإحالة للدنيا على الآخرة، وللشهود على الغيب، أي أن تتعطل الحياة، ويصبح الخلاص الأخروي فرضية مفرغة من المعنى: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (العنكبوت، 2)؛ و«الدنيا مزرعة الآخرة».

ومن هنا فإن الديمقراطية نظام ملائم للحرية، وضابط لها، ومشروط بالخصوصيات الثقافية والمجتمعية التي تنصب الحدود اللازمة لعدم تحويل الحرية إلى تقويض ثقافي وبنيوي، كأن نتصور أن تصل الديمقراطية في مشرقنا أو بلاد العرب إلى تشريع المِثْلية مثلاً. إذن فالديمقراطية بهذا الوصف هي التي تضمن أن يبقى الشرط الغائي على فاعليته، وعلى ذلك نكفّ عن جعل ثنائية الإلهي والإنساني ثنائية متقابلة، ويصبح كل منهما مجالاً أو فضاءً لتحقق الآخر: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق، 6)، وكما في الأثر: «الخلق كلهم عيال الله». وهل يكدح إلى الله إلا الأحرار الذين تحرروا بالمعرفة، بمعرفة الحق، عرفوا فلزموا؟ إذن، فالحرية مآلها إلى الحق والحقيقة، ومنتهى الحق إلى الحرية؛ لأن الحرية هي الحقيقة الثابتة، والتي نجدها على الطريق من المعلوم إلى المجهول؛ أي طريق كشف الجهالات بالمعارف، وإبعاد الجور بالعدل، والعنف بالاعتدال، والتطرف بالتوسط، والغلبة بالتسوية، والتسوية بمزيد من التسوية.

مصطلح «المستبد العادل» تلفيق بين مفهومين متناقضين

طالما أن شكل الدولة وطريقة تشكيلها ليسا شأن الدين حصرياً، لا الإسلام ولا غيره، مع عدم جواز التعسف في استبعاد الشراكة بينهما؛ وأن شأن الدين -بما هو معرفة وسلوك وثقافة وقيم وعلائق وتقوى- كمجال ملائم لشراكته الضرورية في شأن الدولة هو أداء الدولة، أي عدالتها، وبما أن العدالة من دون حرية هي جور آخر، فإن "المستبد العادل" تلفيق بين مفهومين لا يجتمعان أبداً ولا يرتفعان؛ أي إما مستبد وإما عادل. وقد وقع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا في هذا الجمع المتخيل بين هذين المفهومين المتناقضين تناقض الوجود والعدم، بسبب عموم الجور وإقامته الدائمة في الأمة، وكأنه قرينها أو رديفها حتى ظهر وكأن العدالة يمكن أن تتحقق من دون شرطها، أي الحرية. وكان مونتيسكيو قد فتح الباب أمام هذا الجمع الذي يقترب من التلفيق عندما استخدم مصطلح «المستبد المستنير» وقدمه كأطروحة، فألغى غائية المعرفة في الحرية واستحالتها من دونها.

وطالما أن الحرية من دون عدالة ليست حرية، بل فوضى حاضنة لتَوائم أو ضَرائر من الاستبدادات المتقاتلة والمدمرة، فإن الديمقراطية لا بمعناها السياسي الصرف وحده، بل أيضاً بمدلولها الواسع الذي يمتد إلى الشأن الاجتماعي والرعائي والتنموي الشامل، هي التي تجمع الحرية إلى العدالة في بنية مدنية، كمفهومين متشارطين تعريفاً وتحقيقاً، إلى حد دخول كل منهما في تعريف الآخر وكأنهما واحد.

وبناءً على ذلك لا يعود من شأن الفقه أو الفقيه أن يصف شكل الدولة أو يقترح طريقة تشكيلها، إلا في حدود كونه شريكاً متكافئاً مع الآخرين من أهل المعرفة بهذا الشأن وأهل الخبرة، أي من موقع كونه مواطناً بالمعنى الحقوقي لا الأيديولوجي يحفظ له مقامه العلمي الذي يقوّي حجته في الرأي من دون مساس أو انتقاص من رأي الآخر؛ فقراء وأغنياء، متدينين وغير متدينين، نساءً ورجالاً، شباباً وشيوخاً، سوداً وبيضاً وصُفراً وسمراً، مسيحيين ومسلمين وبوذيين، كُرداً وكلداشوريين وسريانيين وأمازيغيين،.. إلخ؛ ذلك أن الدولة ليست تكليفاً شرعياً عبادياً لنا حتى يكون الفقيه والفقه مرجعها، بل يمكن أن يكون الفقهُ، فقه المقاصد وفقه القيم والعلائق المجتمعية وأولوية المصالح العامة، عاملاً فاعلاً في حماية الدولة والمجتمع من السلطة، ومصدرَ توازن يساعد في منع استقواء الدولة على المجتمع، واستقواء المجتمع على الدولة، حتى لا يُسقط كلٌّ منهما الآخر ويَسقط معه. ليست الدولة تكليفاً، بل هي حق للمواطنين الأفراد المجتمعين في نصاب المواطنة، وإذا ما كان من دور للفقيه هنا فهو الإسهام في حماية هذا الحق من موقع المواطنية. وبذلك يصبح الفقه علْماً معيارياً لا تكييفياً فقط، ومعياره الحرية والعدالة، الحق والقانون؛ أي ديمقراطية تحث على العدل، وتحرّض ضد الجور، وتتعاطى مع مضمون الدولة ومعناها أيضاً، لا شكلها ومبناها فقط، ومن موقع إرشادي حاضن، لا مَولوي قابض؛ لأن المولى هو الله في المطلق وفي التاريخ، أما الولاية على الأمة فهي للأمة، والديمقراطية هي وسيلة تجلِّيها وتطويرها.

معرفة الدين لا تتم إلا بشرط الحرية

استرعى انتباهي منذ ربع قرن، المفكر الإيراني علي شريعتي -الذي أدعو إلى قراءته بحذر شديد، وأُحيل في هذا على مواطنه داريوش شايغان باعتبار أنه أفضل من قرأه ناقداً غير مبجِّل- عندما بادر شريعتي بتأثير من هواجسه التضامنية، إلى اقتراح حل معرفي لا سياسي فقط، لمسألة الإمامة والسياسة، أو الإمامة والخلافة، منطلقاً من همّ إسلامي يمر بالخلافات المذهبية ويتعداها، إلى التوفيق بين المختلِفين في قراءة التاريخ الإسلامي على موجب السياسة، وبين استحضاره كرافعة حضارية، يضعفها الخلط أو المزج بين مفاهيم متمايزة؛ فاقترح شريعتي وقتها في كتابه أمت وإمامت بالفارسية (أي الأمة والإمامة بالعربية) التفريق بين الإمامة كشأن ديني ثقافي واعتقادي جامع يرعى شؤون الإنسان المسلم كما هو مستخلَف ومكرم، وبين الخلافة التي ترعى شأن الإنسان الطبيعي أيّاً كان انتماؤه أو إيمانه العام أو التفصيلي، وهذا يدخل أساساً في الدين بلحاظ اندراجه في نظام المقاصد الشرعية؛ ما يعني أن اختلاف الطبائع يسهم في تفسير الخلاف في الخلافة أو عليها، من دون أن يمس الدور الحضاري للإنسان (الاستخلاف) وكرامته الأثيرة عند الله.

يمكن لنا أن نستكمل الدورة المعرفية التي لم يخترعها شريعتي ولكنه استأنفها بانياً في المضمون العميق على سلوك أئمة أهل البيت مع الخلفاء الراشدين، حيث هيمن على هذا السلوك فقه الأولويات حتى في عصور الظلم الأموي والعباسي، وهو السلوك الذي تم تكييفه منذ الثلث الأول من القرن الرابع الهجري في وجوب الالتزام بالدولة ووجوب الحفاظ على النظام

العام كواجب ديني، بصرف النظر عن مدى شرعية السلطة من وجهة نظر خاصة، شيعية أو غير شيعية. وضمن تلك الدورة المعرفية ما أنجزه فقهاء شيعة، بدءاً من ابن بابويه القمي ومروراً بابن الجنيد الإسكافي والعمّاني والمفيد والمرتضى، إلى اكتمال البناء في فقه الطوسي في أواخر العهد البويهي (ت 462 هـ). لقد ميّز شريعتي عمودياً وأفقياً بين الدين والسياسة، وبين الدين والدولة، بحيث تظهر لدينا لائحتان من المعارف والسلوكيات؛ معارف وسلوكيات الاجتماع في الدين، ومعارف وسلوكيات الاختلاف في الدولة، ونبحث لهاتين اللائحتين عن مناطق وفضاءات ومفاتيح ومنهجيات وأبواب للتكامل، وعلى أساس أن الاختلاف شرط للتكامل، وأن التكامل مآل حضاري وتوحيدي للاختلاف، حتى لا يعم الخراب الدنيا، ولا يعود الواحد منا أو الجماعة على طمأنينة مفرطة لمآلها في الآخرة؛ ما يجعلها (أي الجماعة) تشتغل بتخريب دنيا الآخرين على أساس أنها الفرقة الناجية وغيرها الفرق المارقة، بناءً على حديث شديد الضعف سنداً وشديد الالتباس معنًى (أو لا معنى له متناً)، وهو: «تنقسم أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة ناجية واثنتان وسبعون في النار»، وأنا أرغب في أن تكون هناك فرقة واحدة هالكة هي مجموع المجرمين من كل الفرق.

وإلا فإن الاستبداد هو في انتظار أي حراك إسلامي مسيَّس إذا ما كانت الدولة الدينية هي الهدف، المعلن أو المضمر له. والاستبداد الديني أقسى، فإذا كان الاستبداد الديني مسوِّغاً للاستبداد العلماني في نظر العلمانيين، فإن الاستبداد العلماني ربما كان أقل فتكاً بالدين وأهله من استبداد أهل الدين بالدين وأهله؛ لأن الاستبداد الذي يمتد من تفاصيل الحياة إلى المعرفة بالدين

والحياة، هو مصادَرة واجتثاث للدين وللمعرفة به. إن معرفة الدين لا تتم إلا بشرط الحرية، ولعل الحرية هي النصاب الأعلى لهذه المعرفة، تحقِّقها وتتحقق بها، والدولة الدينية إذا ما نادت بالحرية فهي مناداة مراوغة؛ لأن العقائدية الدينية في السياسة لا تتحقق إلا بإلغاء الآخر؛ إما باستلحاقه، أي رده أو ارتداده إلى دين الدولة، وإما بقتله روحاً وجسداً أو روحاً فقط.

وفي كل حال لسنا ملزمين بوضع الله خياراً إلهيّاً أو إنسانيّاً في مقابل الإنسان رداً على الفاوستية، ففي ذلك عدوان معرفي على الألوهية، بلحاظ الإطلاق الكامل في تعريفها ذاتاً وصفات. والأنسنة، أي أنسنة المفاهيم الإلهية، أي اكتشاف وكشف وإعادة اكتشاف إنسانيتها ومقاصدية الإنسان الحصرية فيها، تعني عدم موضعتها بمعنى إدخالها في تفاصيل التاريخ وجزئياته؛ لأنها تصبح خلافية مفرِّقة بدل أن تكون مقاماتِ وفاقٍ جامعةً للمختلِف تحت سقفها ومعناها، كما أنه اعتداء على الإنسان بوضعه في موضع مصدرِه ومقصدِه أي الله؛ أي تحويل الـمُغيّا إلى وسيلة، وتحويل الوسيلة إلى غاية، بمعنى أن تأليه الإنسان هو إلغاء لإنسانيته. كما أن التعدي بالله عن مقام الكليات إلى الجزئيات هو «بشرنة» له؛ أي تحويله في الوعي له من إله متعالٍ إلى بشر يتناقص فيه مفهوم الأنسنة كلما تفاقمت العصبية الدينية حتى تبلغ ذروتها في الدولة الدينية التي تصبح على خطر سلوكها وكأنها بديل له عز وجل. ولعل قراءة متأنية لبعض أدبياتنا الفقهية توضح هذا المنزلق. ومن بداياتنا في الحوزة الدينية كنا نقرأ ونردد أن لسان حال الفقيه أن الحُكم هو حكم الله في حق المكلَّف؛ لأن الشريعة إلهية، وإن كان المعبِّر عنها بشراً يمشي في الأسواق ويساوم البائع على ثمن مشترياته ويطمع! ويخطئ في

استنباط الحكم والفتوى، ويكتشف خطأه صباح اليوم التالي أو بعد أعوام فيتراجع إن كان تقياً، ويكابر إن كان أنانياً، مثبتاً أنه ناقص العلم لأن العلم الحقيقي يعادل التقوى والخوف من الله والخطأ ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر، 28).

إن التوحيد يقتضي اعتدالاً في الرؤية تتيح معرفة أسباب التأله والأنسنة وشروطهما، وإذا ما نقلنا هذه المعادلة إلى التاريخ، أي إلى السياسة والاجتماع، فإن دولة مدنية جامعة لمكونات مختلفة على نصاب التوحيد الحافظ للوحدة، ونصاب الوحدة كمعادل موضوعي للتوحيد، أي دولة وطنية ديمقراطية حديثة، هي التي من شأنها أن تحفظ لنا الدين والإنسان تحت ظل السماء المفصولة -مفهوماً- عن الأرض، الموصولة -مضموناً- بهذه الأرض ومن عليها. الدولة المدنية التي تأبى أن تحقق ذاتها في المس بمكونات الفرد والجماعة، والدين أولها، وتحفظ للجماعات الدينية حقها في التعبير عن نفسها كمتّحدات لا تنقض الدولة أو تصادرها، وهنا يتاح لنا التوفيق بين الفرد والجماعة، ونعيد إنتاج ديمقراطيتنا بعيداً عن إملاءات الشمولية الدينية أو المادية، وبعيداً عن العقل الذي يريد إنتاج الرأسمالية على موجب الإمبراطورية الأمريكية أو العثمانية أو الإيرانية، وحقها في التعامل الإذعاني لها من قبل الآخرين، بعدما أنتجها سابقاً على موجب الإمبريالية والحرب الباردة.

الديمقراطية هي المناخ الملائم للمحبة والعدل

إن المواطنة، بما هي تكييف وتكيف للأفراد الذين تتكون منهم المجتمعات والجماعات في الوطن الواحد وفي ظل الدولة الجامعة، هي

النصاب الضامن لنظام العلائق الإنساني الذي يدخل في مقاصد الشريعة، بل ربما كان محورها أو عمودها الفقري حسب أصولنا المؤسِّسة وحراكنا التاريخي والحضاري المعياري، أي الذي تشكِّل المسألة الأخلاقية حجرَ الزاوية في عمارته، كما في قول النبي «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وقول علي «لا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فهم صنفان، إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق». وإذا ما كانت المحبة شرطاً للدين والعدل، «وهل الدين إلا الحب؟» كما يقول جعفر الصادق، فإن العدل لا يمكن أن يكون إلا ثمرة للمحبة، والمحبة في الله تتسع لجميع عيال الله. وإلا فلن تكون محبة، ولن يكون عدل، والديمقراطية هي المناخ الملائم للمحبة والعدل كذلك. وفي هذا الشأن، يقول عبد الجبار الرفاعي: «الدين الذي أعتنقه هو الإسلام الرحماني الإنساني»، وينقل كلامَ محي الدين بن عربي في كتابه فصوص الحكم: «المحبة أصل الموجودات»، وشرْح أبي العلاء عفيفي لهذا القول: «الحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق والشوق والحنين، واللقاء موجود على الدوام أيضاً؛ لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور، والخلق دائم الفناء، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل».[6]

هذه البنية الفوقية (المواطنة)، تتنزل، أي تتجوهر، أو تتجلى، أو تتجسد في الديمقراطية، كشكل أو ممر إجباري ومفتوح على التعديل والتطوير. إذن تمضي الديمقراطية آلية للارتقاء الفردي والجمعي إلى المواطنة، وفي إطار المواطنة على مقتضى الديمقراطية، يتراجع الخوف على الجماعات المكونة بلحاظ تمايزاتها الثقافية، أي يكف الآخر عن أن يكون استفزازاً للهوية

المحفوظة بالحرية. هل هذا استبعاد للبعد الإلهي من التشكل السياسي؟ إن الاستخلاف لا يمكن أن يقوم على المطابقة بين المستخلِف والمستخلَف، فكيف إذا ما كان المستخلِف خالقاً منزَّهاً، وكان المستخلَف مخلوقاً عجولاً جزوعاً هلوعاً؟ أي أن المستخلَف مزود بصمامات أمان ضد الطغيان بسبب تمتعه بحرية الاختيار -على العكس من الملائكة ذوي العبادة الاضطرارية أو الجبرية التي حجبت الخلافة عنهم- إذا ما استقامت الأمور بينه وبين الله على التقوى والقيام بالأمانة. ولعل الديمقراطية هي الإطار والفضاء الذي يوفر للمستخلَف أن يكدح إلى المستخلِف ليلاقيه على موجب الحرية، وموجب أن ابن آدم الخطّاء مكلَّف شرعاً بالعدالة، أي الحرية، وقادر على إنجازها بنسبة مجزية ومفتوحة على المزيد.

الدولة (السلطة) تُنتج الدين على منطقها لا منطقه

ونصل إلى سؤالنا الأهم: هل نريد ثقافة أو ديناً تنتجه الدولة (السلطة)، أو تعيد إنتاجه على موجبات مزاجها، لا وظائفها المسوِّغة لها وحاجاتها التي قد تكون مشروعة وغير مشروعة؟ الدولة الدينية (السلطة) تنتج الدين قطعاً، ولكن على أساس أنها دولة (سلطة) وليس على أساس أنها دين، لأنها ليست ديناً ولا يتوقف عليها الدين. ولا تختلف الدولة العلمانية عن الدولة الدينية في ذلك، وإن كانت العلمانية في الدولة (السلطة) تنتج الدين سلبيّاً، أي تنتج ديناً ضد الدين، فإن ذلك يربي النزوع إلى إعادة إنتاج المضادات الحيوية بسلاسة وقوة وعمق، أو بشكل عصبي وأيديولوجي مغلق مشدود إلى العنف. والدين الذي ينتِج الدولةَ (السلطة) تعود لتنتجه على منطقها لا

منطقه؛ لأنهما اثنان ولا عيب في هذه الثنائية، بل العيب في توهُّم الواحدية التي تؤدي عملياً إلى إلغاء الدولة بالدين، وإلغاء الدين بالدولة.

إن الدين، بمعناه المعرفي المتجدد والحياتي البشري، لا بمعناه التأسيسي أو الإلهي الغيبي ومجاله الدلالي التأويلي الواسع، هو (بالمعنى الأول) من إنتاج المجتمع الحر، والدولة الديمقراطية بوصفها ضامنة للحريات تحت سقف القانون يمكنها أن تحمي عملية إنتاج الدين والثقافة من أي عدوان عليهما، أو تشويههما، أو الخلط العشوائي المتعسف بينهما، والحرية هي ضمانة عدم العدوان أو التشويه؛ لأنهما يأتيان من جهة الجماعات العصبية أو العصابية التي تريد إنتاج الدين على مقاسها (المتبدِّل) لتعطل الحرية في داخلها وحولها؛ أي أن الديمقراطية تحمي الناس والمواطنين المؤمنين من عملية إعادة إنتاج الدين على حسابهم لا لحسابهم، بشرط الحرية، أو شرط الحريات التي ينحصر نظامها الضامن لاستمرارها وحيويتها بالديمقراطية كناظم أو نظام، في مقابل أي كمٍّ من الحريات لا ناظم له، فيتحول إلى فوضى تمهد لتأسيس استبداد مركزي أو استبدادات طَرَفية يلغي بعضها بعضاً بالعنف المباشر المادي، أي القتل، وغير المباشر المعنوي، أي التهميش أو التكفير. وعلى مقتضى التسلط يتفاقم الصراع بين دول تدعي أنها إسلامية، كما تَفاقم بين دول أو سلطات متحدرة من عقيدة قومية واحدة أو حزب قومي واحد (سوريا والعراق البعثيان)، وتفاقم بين دول شمولية ترتكز إلى عقيدة مادية واحدة (الماركسية)، كما حدث بين الصين والاتحاد السوفيتي.

وأستحضر هنا تساؤلاً استنكارياً اعتراضياً ورؤيوياً من الخليفة عمر ابن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً!»؛

ومشهداً للحرية، يرقى مع الموقف السابق إلى مستوى القيمة الفاعلة، التي لا يمكن تفعيلها الآن إلا من خلال صيغة دولة ديمقراطية تداولية تمر بخصوصياتنا محمَّلة بعموميات المعرفة والتجربة البشرية القديمة والمعاصرة وما خالجها من نزوع إنساني: «خرج علي من مسجد الكوفة بعد الصلاة فتبعه المصلون فالتفت إليهم في بعض الطريق، وقال: أَبِكم حاجة؟ قالوا لا، قال: من لم تكن به حاجة فلينصرف، فإن خفق النعال خلف أعقاب الرجال مفسدة للقلوب، تُفسد قلوب الأتباع بالمذلة والهوان، وتفسد قلوب المتبوعين بالأنانية والكبرياء». وأقتبس من المفكر المغربي علي أومليل قوله:

> ... عليه [أي على أي باحث جاد] إيضاح الأفكار كما نتجت في بيئتها الأصلية وأن يعرف بدقة طبيعة المفاهيم الإسلامية التي يراد لها أن تكون نظيرة لمفاهيم الحرية والعدالة والأمة والديمقراطية والحق والقانون وغيرها، ليبين حدود التقريب والتأويل والتناظر، ليس معنى هذا أنه لم يوجد أي شيء في تراثنا مما وُجد في الفكر الغربي، بل قد يوجد، ولكن حتى لو وجد عندنا فهو فكرة حافزة عامة، وأن معناها هنا ليس معناها هناك، ولنضرب أمثلة: المرادفة المعروفة بين الشورى والديمقراطية. فالشورى أمر إلهي للحاكم بأن يستشير، لكن الديمقراطية لا تفترض حاكماً ومحكومين، وأن على الحاكم أن يستشير هؤلاء. فالانتخاب أو الاستفتاء استشارة عامة يتساوى فيها الجميع، فليس فيها حاكم قارّ يستشير محكوميه متى يشاء، أو حين يُضطر إلى ذلك، بل هي استشارة عامة يتساوى الجميع في القيام بها في مواقيت محددة.[7]

الثقافة البينية شرط الديمقراطية

إذا كان الاعتراف بالآخر كما هو، واحترامه والشعور به كضرورة معرفية ووجودية، شرطاً تكوينياً للاجتماع الديمقراطي، وأساساً في بنيان الدولة الديمقراطية، ومناخاً للتنمية بما هي ثقافة أو للثقافة بما هي تنمية، فإنه لابد من تركيز انتباهنا وجهدنا على أن هناك علاقة تبادلية بين الثقافة وأنماط (أو أنظمة) العلائق بين الأفراد، أو بين الجماعات، أو بين الدول، أو بين الحضارات؛ فكل ثقافة، مطابِقة أو مفارِقة، تُفضي إلى علاقة تلائمها، ذلك أن المعرفة بالآخر، أو المعرفة المشتركة أو المتبادلة، مدخل إليه؛ أي الآخر، ومدخل له على الآخر، وحافز على التكامل، كما أن الجهل به يعني عدم الشعور بالحاجة إليه؛ ما يؤول إلى نقص المعرفة بالذات.

والعلاقة تُفضي بدورها إلى الثقافة، لأن الآخَر معرفة، ولأن البعد أو التباعد لا يقوم إلا على الجهل، أو لا يناسبه إلا مقدار مناسب من الجهل، ولا ينتج إلا جهلاً. وعندما نتثاقف أي نتبادل الثقافة، أو نتعارف بتبادل المعرفة، ونتواصل، نصبح ملزمين، من أجل إدامة نمو المعرفة، بأن ننتج ثقافة مشتركة (بينية) توسع مشتركاتنا، أو تحرر المساحات المشتركة بيننا، وتضيق الخلاف بأن تعيده إلى نصاب الاختلاف الذي قد يكون ضرورياً لإنتاج المعرفة وترسيخ العلاقة، وتقيم التعدد على الوعي به كضرورة اجتماع، ومصدر حيوية وديناميكية وإبداع وتجديد وتجدد، وعقد تسويات دائمة، وإقامة تواطؤات مترادفة منعاً للطغيان والاستلاب والمصادرة والفقر.

في غياب أو ضعف الثقافة التي تستمد من الديمقراطية وتمدها، والتي يفترض أنها لا تحيا ولا تنمو إلا بالاتصال والحوار والشراكة والتبادل والتداول، يصبح الفصال سياجاً وهمياً للذات التي تأخذ بالبحث عن سلامتها في العزلة والقطيعة والانحباس في الجماعة الخاصة أو المحدد الفرعي للأفراد، لينتج الفصال بدوره ثقافته الأحادية الحصرية، المحاصَرة والمحاصِرة. إذن تتجدد أسباب الحرب في المعرفة المؤدلجة أي الزائفة والمزيفة، أو بالأحرى في عدم المعرفة أو نقصها، أي في الجهالة وفي العمى عن الآخر، الذي هو سبب أو مسبَّب عن العمى عن الذات. وذلك هو عمى البصيرة الذي تعوض سلامتها عن عمى البصر، وفي القرآن ﴿فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج، 46)، أي العمى المعرفي. والرؤية البصرية لا تعوض عن عمى البصيرة أبداً. هذا توصيف لا يقتصر على الأفراد، بل إنه يمر بالفرد ليجد حالته العُصبوية المدمرة في الجماعات الدينية والمذهبية والإثنية والسياسية (الحزبية)، وداخل كل منها المستبدة في داخلها والراغبة دائماً في مد الاستبداد إلى محيطها الموافق والمخالف معاً، ما يفسر الانشقاقات التاريخية التي تبدأ من الجهل وتمر بالتجاهل وتنتهي إلى التخوين والتكفير والقتل؛ قتل الرفاق القدامى في الحزب والإخوة في الدين أو المذهب، فلا نعرف في التاريخ الديني كله فرقة انشعبت من أصل إلا عادت وتشعبت وتقاتلت فيما بينها معطية الأولوية لصراعها مع أصلها أو شقيقتها على الصراع مع الأبعدين. وعن القديم من هذه الشُّعب أو الشيع أو الأحزاب، يقول القرآن الكريم محذراً المسلمين الذين لم يحذروا من العقود الأولى للرسالة وحتى الآن: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ

فَرِحُونَ * فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ﴾ (المؤمنون، 53-54)؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ (الأنعام، 159). وفي آية أخرى يضع القرآن الانشقاق في موقع الشرك: ﴿... وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (الروم، 31-32). ولعل هذا هو أحد أهم الأسباب الكامنة وراء التخلف والتخليف، أي تنظير التخلف وتسويغه وتشريعه وتزيينه باعتباره مزية، نظراً إلى مردوده الإيجابي الخادع في حفظ الجماعة وتماسكها الذي سرعان ما يؤول إلى عنف داخلي، بعدما كان قد أغرى الجماعة المقابلة بالسلوك ذاته، حيث يؤول تبادل الجهالة وتعزيزها إلى عموم التخلف ورسوخه والرضا أو الاعتزاز به على أساس أنه يحفظ الجماعة، ليثبت لاحقاً، وبعد فوات الأوان أحياناً، أن اندماج الجماعة في الجماعة الأخرى، أو الذات في الغير، هو أفضل الوسائل لحفظ الجماعة أو الذات، وأن الإصرار على التمايز هو إصرار على التلاشي.

إن النزوع إلى التواصل بالثقافة أو الثقافة بالتواصل، تترتب عليه منجزات علائقية وذهنية وذاكرات متداخلة ومُنقاة، أي منجزات نوعية، والقطيعة على موجب الجهالة تستتبع حالة من التردي الذهني والتراجع في السليقة والذائقة الخاصة والعامة، والزهد في الإبداع والاستنكاف عن الإضافة النوعية، وتغري بالاكتفاء والرضا بأي منتج تُمليه العصبية أو العصاب والفصام، مهما يكن ضئيلاً ورديئاً وفارغاً من المعنى، تماماً كما يصبح بمقتضى العصبية الذميمة -بحسب **نهج البلاغة**- أن «يصبح شرار قومك في نظرك خيراً من خيار قوم آخرين» بسبب إسقاط المعايير. وجراء تفاقم النزعة

الحصرية لدى جماعاتنا، هبطت المستويات الفنية والأدبية الصادرة تحت وطأة التوتر السائد بين تلك الجماعات وداخلها، بينما يرتفع هذا المستوى في الفضاءات التي تكونت خارج هذا التقابل الحاد بين الجماعات، باحثة عن حيز إنساني مرن وحضاري وحواري وإشكالي للإبداع الذي يفتقر إلى الشراكة دائماً؛ هذه الشراكة التي تضيق كلما طغى الجواب على القول والخطاب، وتزدهر كلما كان السؤال هو مفتاح المعرفة والحياة. والديمقراطية هي الحامية للسؤال والحارسة للطريق بين الشك واليقين، حيث ينتهي الباحث إلى سؤال جديد حتى لا تنتكس معرفته أو تتوقف.

إن أجيالنا الجديدة تزداد اقتراباً من مجريات العلوم ومخرجاتها، وخضوعاً محموداً لإغراءات المشاركة في سياقاتها. هذا خير كثير ووعد كبير، على ألا نترك العوائق تتكاثر لتمنعه أو تقلل منه، كما يظهر في تردٍّ وتراجع يتنامى في مشهد وأعماق اللوحة العلائقية داخل هذه الأجيال، بناءً على ما تُستدرج إليه من استحضار وعي سلبي بالهوية، من خلال حصرها بمكون من مكوناتها وتجاهل للتركيب العميق والمفتوح فيها -أي الهوية- وإن كانت عملية الحصر خطرة بشكل عام وأكيد، وكان حصر الهوية في مكونها الإثني شديد الخطورة، فإن القاتل فعلاً وقطعاً هو حصرها في مستواها المذهبي، الذي يُعمي القلب والعقل عن الذاكرة، والحلم والقيم والمصالح الحقيقية.

إن تحويل وعي الهوية إلى وعي فصالي، يقلل من رغبة أجيالنا في الإبداع والتلقي الأدبي والفني، ويحرمها من رافد حقيقي للمعرفة بالكون والحياة والإنسان، وهي معرفة تحصّن الأجيال من استهلاك وقتها وأسئلتها وشوقها إلى الجمال والجميل، بالسجال وتبادل الجهل وتزايد الفراغ والكسل.

ولعله من المفترض هنا أن نلتفت إلى أن الوعود الإبداعية مستمرة في التضاؤل لدى أجيالنا في المجالين الأدبي والفني، برغم بعض الشواهد الباذخة، وبرغم اندفاعة هذه الأجيال إلى التحصيل في مجال العلوم البحتة أو الدقيقة أو التطبيقية أو الآداب أو العلوم الإنسانية، وإن كانت ثمراتها لا تظهر لقصور وتقصير في الراعي الرسمي (الدولة) أو الراعي الاجتماعي، خاصة الأندية الثقافية والجامعات.

أليس هذا التضاؤل عائداً بنسبة عالية إلى انقطاع في الذاكرة، باعتبار أن الذاكرة مجال شراكة تأتي من التواصل مع الماضي، لا لتكون فيه، بل لاستيعابه في سياق استشراف المستقبل والإضافة الدائمة إليه لمنع تلفه. والذاكرة الوطنية إما أن تكون مشتركة وإما أن لا تكون، فإن اجتُزئت أو حُصرت في الطائفة أو المذهب أو الجهة أو الحزب أو العرق، أصبحت عرضة للتضخم المَرَضي والالتهاب والنمو السرطاني. أذكر هنا للحوزة العلمية في مدينة النجف في الستينيات، وللتيار العلمي التقليدي فيها خاصة، غض نظرها أو تشجيعها أحياناً لمن اختاروا الانفتاح الفكري حتى قرأنا علناً مؤلفات ماركسية ووجودية، إضافة إلى الرواية والشعر الحديث، الغربي والعربي، ومجلات **الطليعة** و**الطريق** و**الكاتب** و**الفكر المعاصر** و**الآداب** و**الهلال**، وغيرها. ومن أجل أن يصبح التواصل نهجاً وثقافة ومؤهِّلاً للإنتاج الثقافي والمعرفي، وتصبح الثقافة وصلة اجتماعية حضارية وإنسانية، لابد لنا من مجتمع مدني غير منفصل عن عمارتنا الوطنية بكل أطيافها وطوابقها وفضاءاتها وحدائقها الخلفية والأمامية، يشكل شرطاً ومكاناً ثقافياً لإعادة تأسيس علائقنا وتجديدها وتأهيل قنوات تواصلنا، من

خلال إحياء وتنمية ثقافتنا البينية البانية التي قامت على نصوص مشتركة وحياة مشتركة، حتى لا يتحول التعدد إلى خرابات متجاورة من دون جيرة، ومتمايزة في السلب، متدابرة وجانحة إلى العنف اليومي والتفصيلي. تلك الثقافة التي جسدتها نصوص جبران خليل جبران، وطه حسين، وعباس محمود العقاد، ونجيب محفوظ، وبدر شاكر السياب، ومحمود حسن إسماعيل، ومحمد مهدي الجواهري، ومعروف الرصافي، ومصطفى جواد، ومارون عبود، وميخائيل نعيمة، وأحمد شوقي، وعبدالله العلايلي، وشكيب أرسلان، ولميعة عباس عمارة، وبدوي الجبل، وعبدالرحمن الشرقاوي، وغائب طعمة فرمان، وفؤاد التكرلي، وشيركوه بكس،.. إلخ؛ إلى جانب ثقافتنا الشعبية العامة والمحلية، مع حراكنا الدائم في اتجاه بعضنا بعضاً، مصاهرةً ومزارعة وكفاحاً وهجرة؛ ومدرسة رسمية وطنية علّمتنا الوطنية والاجتماع والاندماج، فوسعت الفضاء الروحي لانتمائنا الديني، وضيقت مساحة الانغلاق والتعصب والنبذ، من خلال تعدد ديني ومذهبي في الطلاب المجتمعين على التعلم، والمعلِّمين المجتمعين على التعليم، حيث يزدهر الوطن والإيمان بالحوار وتبادل المعرفة الذي يربي على تداول السلطة (ومع ضعف التعليم الرسمي أو تغييبه حلّ التعليم الخاص المحشوّ بالطائفية والمذهبية، كما في لبنان مثلاً). ولابد من أن نتذكر دور الجامعة المصرية في ترسيخ الوطنية المصرية، والجامعة اللبنانية بعدها، وكل الجامعات الوطنية العربية بينهما، حيث استطاعت الأغلبية الساحقة من المعلمين والمتعلمين أن تحبط آمال وأعمال دعاة العَنصرة والعنصرية والفصال الدميم الذي حاولت إعادة سلطة الإخوان المسلمين إنتاجه بقوة،

فأطاح ذلك بها بقوة من الشعب المصري، ولعل المنعطف المصري هذا هو من أهم علامات زماننا الآتي ولو بطيئاً ولكنه عميق، لأن عقل الدولة في تكوين شعوبنا عميق وإن شوهوه بالاستبداد والفساد عقوداً، فقد جعلوا الشوق إلى الحرية والعدالة معتّقاً وأشد إلحاحاً.

كل ذلك كان ضمان وحدتنا الوطنية الاختيارية غير الإلغائية والمتطهرة من دنس النزوع إلى التغلب والاستئثار، وكان سياجاً لتعددنا ليبقى جميلاً ومغرياً بالحوار والجدل الدائم والجميل، وينأى عن احتمالات التشظي والتفتت.

لا بديل لهذه الثقافة التي ننتجها معاً وتنتجنا معاً، بشروطها المستجدة والمستقبلية، بما يعني المستقبل من اشتراط الذاكرة النقية، واستدعاء أو استيحاء الأجمل من الماضي. هذه الثقافة تناسب العولمة وتعصمنا من مخاطرها المحتملة، وتؤهلنا للشراكة في فوائدها وعوائدها الآتية.

لابد من معرفة مركبة بأوطاننا المركبة ومجتمعاتنا المركبة، والتي يميزها تركيبها ويحفظها، وقد يفجرها إن لم ترشده المعرفة المركبة، أي التي يكون فيها الآخر أكثر وأكرم من إضافة عددية، بل يكون ركناً وعمدة فعلاً أو فاعلاً، لا فضلة، حسب التعبير النحوي، ومبتدأ أو خبراً في جملتنا الاجتماعية والثقافية، بصرف النظر عن الاختلاف، بل مع الاحترام الشديد لهذا الاختلاف؛ ما يعني ضرورة أن نرتقي من قبول التعدد قبولاً تسامحياً مستعلياً لا متعالياً، وعلى مضض، إلى حمله كأطروحة للحياة.

إطلالة على المشهد العربي

هل يمكن أن نتكلم عن الديمقراطية متجاهلين المشهد العربي الحاشد بالوعيد والوعود، والمرصود بخطر إعادة إنتاج الاستبداد بالديمقراطية، وإلغاء الحرية بالحرية، وتحويل الأخوة والإخاء والتآخي الوطني والإنساني إلى «أخونة» تفريعاً على المذهبية، وإقامة في الماضي بعيداً عن المطلات والشرفات على فضاءات المصالح والمخاطر.

إن خلاصنا هو أن نحوّل «الربيع العربي» إلى مشروعات نهوض من دون تسرّع أو تبديد للوقت، نعيد من خلالها تأسيس دولنا الوطنية، دول الكيانات المتحققة فعلاً وبصرف النظر عن ظروف تحققها، أي دول لبنان والأردن وفلسطين وسوريا والعراق ومصر وليبيا وتونس وموريتانيا.. إلخ؛ لأنها أصبحت كيانات راسخة؛ وإقامة الدول المتعددة والمستقلة والناجزة، دول الشعوب الناجزة والمتضامنة على مقدار من التناظر والاشتراك بينها، ومقدار من التمايز الضروري غير الفصالي، والدول التي تحترم الأديان جميعاً وتعي العروبة كمستوى من مستويات الهوية المركبة. دول التضامن والتكامل لا التبعية ولا التقابل، والتي تعتمد أو تسهل الاندماج بين مكوناتها والاعتدال والحداثة المارة بخصوصياتها سبيلاً إلى استمرارها وتجددها. وهنا بإمكان الغرب، بل من الضروري أن يكون الغرب فاعلاً مساعداً وقوياً إن شاء، من خلال إلحاحه علينا بإنتاج ديمقراطيتنا ومدنيتنا وحتى علمانيتنا، من دون الالتزام بوصفات جاهزة، وأن يكون على حذر شديد من اغتنام تعددنا الديني والإثني الحامل لأسباب التوتر والفصال، ليساعد بعض مكوناتنا الاجتماعية على بناء سلطات حصرية تبدأ شبه ديمقراطية وتنتهي استبدادية،

وتقدم للغرب تسهيلات محرمة لتحقيق مصالحه التي لن تكون مشروعة إلا إذا كفت عن التناقض مع مصالحنا. ونحن نجد أن لدى قطاعات فاعلة في شعوبنا تفكيراً حضارياً من شأنه أن يوفق بجدٍّ بين أنظمة مصالحنا ومصالح الغرب، من دون أخطاء تعيدنا إلى الاستعمار عن طريق الحداثة، فتثبت الحداثة الغربية أنها مازالت ناقصة أو دون الحداثة، وإن تحدثت عما بعد الحداثة. نريد أن نعيش بكرامة، هكذا صدحت ساحات التحرير في بلدان «الربيع العربي»، يعني بحرية، يعني بالمحبة والشراكة. ويمكن لأي نظام عربي أو دولة عربية لا تستبعد أن تهب عليها رياح الربيع -بما فيها رياح الخماسين، ورياح السموم، والسوافي، التي تغلق الآفاق وتسبب الاختناق- بالمبادرة إلى الشروع في التجديد والتطوير والإصلاح العميق والمتروي والشجاع الذي يحفظ إيجابيات التجربة بالتخلص من سلبياتها.

ونريد أن نقرأ موروثنا لنبدع، لا لنرجع. وعلى الطريق فإننا نحتاج إلى ثقافة سياسية تحررية عقلانية وواقعية حتى لا نبقى نقدم للصهاينة مبررات إضافية لتدمير الفرد والشعب الفلسطيني، مع ظننا المريض بأننا نسلم من دونه. هذه الثقافة يجب أن تعلمنا الشجاعة من دون رهاب التخوين، والمجاهرة بأننا لا نريد، ولا يمكن، أن نحل المأساة الفلسطينية، أهم موانع استقرارنا ونهوضنا وحريتنا، بمأساة يهودية أخرى. نوافق على دولتين (فلسطينية وإسرائيلية)، وقد نوافق -كما وافقنا قبل ثلاثين عاماً- على دولة ديمقراطية واحدة بشعبين، مع أرجحية لليهود في وضع الدولة دستورياً، وربما كان القبول بهذا الأمر مقياساً على جدية الغرب في مناصرته لشعوبنا.

وفي توجهنا إلى الشعوب الأوروبية التي أثبتت درجة عالية من النبل في تعاطيها مع قضايا الشعوب المظلومة والمحرومة، نتساءل عما إذا كان بإمكاننا أن نسهم معاً؛ عرباً، مسيحيين ومسلمين، علمانيين ومتدينين مدنيين، وبالديمقراطية إياها بشرط الاستمرار في تنميتها وحمايتها، مع هذه الشعوب الكريمة في إبداع أطروحة حضارية مشتركة وجامعة وقائمة على اعتبار التعدد والاختلاف قانوناً كونياً ومصدر حيوية وشرطاً معرفياً ووجودياً، بدل أن يبقى التعرف إلينا لا تعارفاً وتثاقفاً، بل وسيلة إلى استلحاقنا. ولا يبقى تعرفنا إلى الغرب سبباً لسيطرة الذاكرة الاستعمارية على قلوبنا وعقولنا، أو حافزاً على الثأر فقط!

إننا في البلاد العربية، نضاعف خسائرنا، ونعيد تشتيت أشتاتنا، ونزرع في نفوس أجيالنا اليأس من نهوضنا، إذا سمحنا بأن ينتهي هذا «الربيع» بعودة الدول الكليّانية (التوتاليتارية) التي أسهم الغرب في إعادتها إلى بلادنا، ولم تكن مكاسبه منها معوضة عن اهتزاز صورته وتناقص مصداقيته لدى شعوبه فضلاً عنا.

وهذا يقتضي أن نكون عازمين عاملين على استبعاد الأيديولوجيا القابضة والمعطلة (ولاية الفقيه أو الحزب الواحد مثلاً)، وجعل الأحزاب المطلبية رافعة لمجتمعنا المدني وتحريرها من العقائدية، وإنتاج رؤية كونية مشتركة تحتكم إلى القيم الإنسانية بدل العصبيات النابذة، وتجديد العقد الاجتماعي بين مواطنين أحرار ودول تحيا وتتقدم بالحوار مع مكونات اجتماعها وتحفظ التعدد بالاندماج وترسخ الوحدة بالاختلاف.

كما لابد من تحرير معرفي وسياسي ومشاعري لما يسمى ظلماً بالأقليات تثبيتاً وتسويغاً مفضوحاً أو مشبوهاً للاستمرار في تهميشها واضطهادها، وذلك بالتحرر من التعاطي معها بجمود الأعداد إلى حيوية المعنى والدور، وتحويل القانون والمواطنة وحقوق الإنسان إلى مفاهيم معنية ومؤهلة حصرياً لاستيعاب الاختلاف الطبيعي وتجاوزه إلى الوفاق، والانتقال بمسألة الهوية من التبسيط الأيديولوجي القاتل إلى التركيب المعرفي الحي والمنفتح على الآخر كمكون إضافي ونوعي للهوية.

وحتى لا تتكرر هذه الصورة (جنود سوريون يضربون مجموعة من رجال معصوبي الأعين ويدوسونهم ويجبرونهم على الهتاف «سوريا، الله، بشار وبس»)، نريد أن نصل بالحرية والتنمية في ظل الدولة المدنية الحديثة إلى أعلى درجات الأنسنة، ونحمي مدننا بأدياننا، وأدياننا بمدننا ومدنيتنا؛ لا إلغاء المدينة بالدين، أو تعطيل أو تشويه الدين بالمدينة اللامدنية واللامتدينة في المحصلة. نريد الوصول إلى هذه الصورة (جنود يابانيون في أثناء كارثة تسونامي عام 2011 صنعوا من أجسادهم جسراً ليعبر فوقه الرجال والنساء إلى ساحة جافة). نريد الحرية أو الديمقراطية، أي نظام الحريات، لإبراز مواهب شعوبنا إلى العلن، كي لا تبقى سراً يخفيه ويبدده الاستبداد كما يبدد ثرواتنا. (شاب في الثلاثين من عمره من درعا يلفظ أنفاسه بعد إصابته بالرصاص، يقول لإخوته الذين يحملونه: «أمضيت أجمل أربعة أيام من عمري هي التي صرخت فيها معكم .. الحرية تجعلني أحيا ولا أموت»[8]).

لقد خُلقنا لنحيا، والديمقراطية حياتنا وحيويتنا، ولا أعتقد أنه يستقيم أمر دين من الأديان العظمى، أو أمر فكرة عظمى أو أمة عظمى، من دولة

ديمقراطية ترقى إلى مستوى الغاية والمقدس بمعنى الضروري للدين والـدنيا معاً، من دون أن يكونا واحداً؛ لأنهما (أي الدين والدنيا) بالتوحيد القسـري والتعسفي ينكسران، وبالتعدد النازع إلى التكامل يتقاربان، ويتقـدمان؛ فقـد خُلقنا لنحيا.

الهوامش

1. عندما قال الخوارج «لا حكم إلا لله»، بعد التحكيم في صفين، قال علي: «كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنه لابد للناس من أمير، بَرّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر، ويُجمع فيها الفيء، ويُقاتل فيها العدو، وتأمن بها السبل، ويؤخذ بها للضعيف من القوي، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر».

2. في مقاله «حكايات القاهرة: ثورة "المجتمع" على "الجماعة"» في صحيفة السفير اللبنانية بتاريخ 29 يونيو 2013، يستعيد وائل عبدالفتاح تعبير «الديمقراطية المجرمة» من الفيلسوف الفرنسي جاك رانسير، ويعلق قائلاً: «الديمقراطية المجرمة هي المفروضة بقوة السلاح، وهذا هو ما يفسَّر بالنسبة إلى ضراوة الديمقراطية التي تحكمنا بها شِركة الحكم بين الإخوان والجيش برعاية أمريكية». ويضيف نقلاً عن رانسير: «ليست الديمقراطية شكلاً للحكم، ولا شكلاً للمجتمع، وتتطلب ممارستها أن تتبلور، خلال الصراع من أجل تحرير المجال العام، مؤسساتٌ مستقلة، وقوانين تنظم عملها، وثقافة يتصرف وفقها الأفراد، ولا يمكن في غياب كل هذا تلخيصها في صندوق الاقتراع».

3. هذه عودة إلى اعتراض علي بن أبي طالب على المساواة بينه وبين من كان يرى أنه أكثر أهلية منهم، من أعضاء مجموعة الشورى التي عيّنها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قبل وفاته، وعلى أساس معيارية الأكثرية المطلقة في الترجيح، وتحديد الفائز في الاقتراع على الخلافة، عندما قال في خطبته المعروفة بالشقشقية: «فيا لَلّه ولِلشورى متى اعترض الرَّيبُ فيَّ مع الأول منهم، حتى صرتُ أُقرنُ إلى هذه النظائر!». الملاحظ في المناسبة أن علياً لم يحتج في كل كلامه، في نهج البلاغة، بما أسّس عليه الشيعة نظرية الإمامة والولاية، أعني النص القرآني أو النبوي، وخاصة حديث الغدير الذي لم يشر إليه ولو إشارة بعيدة، وإنما كان يحتج بمؤهلاته ولياقاته العلمية والجهادية، وقرابته من رسول الله وقربه منه، حيث كان يؤكد أن محله منه «محل الذراع من العضد».

هذا في حين أن من يتعاطى من المفكرين مع مسألة الديمقراطية تأييداً أو نقداً، يعتبرون أنها ليست الوصفة المثالية (إن كانت هناك وصفات مثالية!) لتشكيل

المؤسسات التي تدير الشأن العام، والتي هي في مجموعها «الدولة»، بمشاركة المجتمع المدني؛ ولكنها الوسيلة أو الأطروحة الأقل كلفة من غيرها في تحقيق التنمية على أساس الحرية والعدالة والتوفيق المنهجي الدائم بين الثابت والمتغير، وإن كانت تترتب على المساواة -التي هي شرط الديمقراطية- ضرائب قد تكون باهظة، خاصة في البدايات، من خلال اعتماد الاقتراع سبيلاً إلى معرفة الاختيارات الشعبية، حيث يتساوى صوت الأمّي مع أصوات كبار علماء الفلسفة والاقتصاد والفقه والقانون،.. إلخ. ولعل هذا ما أربك جمهورية أفلاطون وجعله، مضطراً أو مختاراً، يلجأ إلى حصرية الشأن الديمقراطي في النخبة المفكرة. وبناءً على مخرجات التجربة الغربية، على ما فيها من اختلاف، فإن ضرائب الديمقراطية تتضاءل مع مرور الوقت، وتُنمى الديمقراطية بالديمقراطية، التي تترسخ كثقافة في الالتزام بالقانون والتماس الحرية في طاعته، مع بقاء احتمال مخالفته قائماً دائماً، ولكن مع بقاء القانون سقفاً ومرجعاً عاماً وقضاءً عادلاً بمقدار ما يكون مستقلاً؛ ما يعزز القانون كمصدر للحرية وحامل لها لا في وجهها كلما تقدمت مستويات الوعي والمعرفة، أفقاً وعمقاً. وحتى لا ننسى، أذكّر بأن علي بن أبي طالب مارس اختياره الديمقراطي في مرحلة أولى عندما عبّر عن رأيه في الامتناع عن مبايعة أبي بكر، وفي مرحلة ثانية عندما طابق بين مثاليته وواقعيته من منظور علمي وأخلاقي، حيث رجّح المعايير على الاختلاف أو الخلاف، وبايع معلناً التزامه المؤصل والقائم على تنحية الخاص من أجل سلامة العام الذي هو ضمانة الجميع، فقال: «لأُسلِّمَنّ ما سلمتْ أمور المسلمين، ولم يكن فيها جوْر إلا عليَّ خاصة». فقدّم في سلوكه مع الخلفاء لاحقاً نموذجاً على المعارضة التي تصر على أن تكون جزءاً من مشروع الدولة.

4. الآية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران، 159).

5. عبدالجبار الرفاعي، «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 35-36 (شتاء وربيع 2008)، ص 13.

6. المرجع السابق، ص 10.

7. علي أومليل، **أفكار مهاجرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 26.

8. نقلاً عن: أسعد حيدر، «فن تعليم الديمقراطية في "المدرسة الأسدية"»، صحيفة **المستقبل** اللبنانية، 6 سبتمبر 2011.

هاني فحص: علّامة من علماء المسلمين (الشيعة)، وباحث وكاتب وأديب وذو حضور في المجال السياسي وحركة المجتمع المدني، ومهتم بالحوار بين الأديان والتواصل بين الثقافات، ومن أبرز المنظّرين في مجال مقاربة الإسلام لقضايا الحداثة المطروحة. التحق بالحوزة الدينية في النجف بالعراق عام 1963، حيث انخرط في دراسة الحلقات، ونال من كلية الفقه فيها الإجازة (بكالوريوس) في اللغة العربية والعلوم الإسلامية، كما أشرف على مجلة الأبحاث التي كانت تصدر عن هذه الكلية.

من الأعضاء المؤسّسين للفريق العربي للحوار الإسلامي-المسيحي، وكذلك للّقاء اللبناني للحوار (بالاشتراك مع سمير فرنجية وآخرين)، وهو عضو في الهيئة الشرعية للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، وفي أكاديمية أهل البيت في عمّان في الأردن، وفي منتدى الوسطية في عمّان أيضاً، كما أنه عضو في مجلس إدارة مؤسسة ياسر عرفات الخيرية الثقافية. وكان المكتب الإقليمي للدول العربية، التابع لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، قد اختاره في المجلس الاستشاري لتقرير التنمية الإنسانية العربية.

يكتب في عدد من الصحف والدوريات اللبنانية والعربية. وله كتب عدة منشورة، نذكر منها: ماضٍ لا يمضي (الجزء الأول: ذكريات ومكونات عراقية، والجزء الثاني: ذكريات بين التبغ والزيتون والزعفران)، والإمامان الصدر وشمس الدين ذاكرة لغدنا، وأوراق من دفتر الولد العاملي، ومشروعات أسئلة، وفي الوحدة والتجزئة، وملاحظات في المنهج، والحوار في فضاء التوحيد والوحدة، والشيعة والدولة في لبنان.



صدر من سلسلة محاضرات الإمارات

1. بريطانيا والشـرق الأوسط: نحو القرن الحادي والعشـرين

مالكولم ريفكند

2. حركات الإسلام السياسـي والمستقبل

د. رضوان السيد

3. اتفاقية الجات وآثارها على دول الخليج العربية

محمد سليم

4. إدارة الأزمـات

د. محمد رشاد الحملاوي

5. السياسة الأمريكية في منطقة الخليج العربي

لينكولن بلومفيلد

6. المشكلة السكانية والسلم الدولي

د. عدنان السيد حسين

7. مسيرة السلام وطموحـات إسـرائيل في الخليج

د. محمد مصلح

8. التصور السياسـي لدولة الحركات الإسلامية

خليل علي حيدر

9. الإعلام وحرب الخليج: رواية شاهد عيان

بيتر آرنيت

10. الشورى بين النص والتجربة التاريخية

د. رضوان السيد

11. مشكلات الأمن في الخليج العربي
منذ الانسحاب البريطاني إلى حرب الخليج الثانية

د. جمال زكريا قاسم

12. التجربة الديمقراطية في الأردن: واقعها ومستقبلها

هاني الحوراني

13. التعليم في القرن الحادي والعشـرين

د. جيرزي فياتر

14. تأثير تكنولوجيا الفضاء والكومبيوتر على أجهزة الإعلام العربية

محمد عارف

15. التعليم ومشاركة الآباء بين علم النفس والسياسة

دانييل سافران

16. أمن الخليج وانعكاساته على دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

العقيد الركن/ محمد أحمد آل حامد

17. الإمارات العربية المتحدة «آفاق وتحديات»

نخبة من الباحثين

18. أمن منطقة الخليج العربي من منظور وطني

صاحب السمو الملكي الفريق أول ركن

خالد بن سلطان بن عبدالعزيز آل سعود

19. السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط والصراع العربي ـ الإسرائيلي

د. شبلي تلحمي

20. العلاقات الفلسطينية ـ العربية من المنفى إلى الحكم الذاتي

د. خليل شقاقي

21. أساسيات الأمن القومي: تطبيقات على دولة الإمارات العربية المتحدة

د. ديفيد جارنم

22. سياسات أسواق العمالة في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

د. سليمان القدسي

23. الحركات الإسلامية في الدول العربية

خليل علي حيدر

24. النظام العالمي الجديد

ميخائيل جورباتشوف

25. العولمة والأقلمة: اتجاهان جديدان في السياسات العالمية

د. ريتشارد هيجوت

26. أمن دولة الإمارات العربية المتحدة: مقترحات للعقد القادم

د. ديفيد جارنم

27. العالم العربي وبحوث الفضاء: أين نحن منها؟

د. فاروق الباز

28. الأوضاع الاقتصادية والسياسية والأمنية في روسيا الاتحادية

د. فكتور ليبيديف

29. مستقبل مجلس التعاون لدول الخليج العربية

د. ابتسام سهيل الكتبي
د. جمال سند السويدي
اللواء الركن حيي جمعة الهاملي
سعادة السفير خليفة شاهين المرر
د. سعيد حارب المهيري
سعادة سيف بن هاشل المسكري
د. عبدالخالق عبدالله
سعادة عبدالله بشارة
د. فاطمة سعيد الشامسي
د. محمد العسومي

30. الإسلام والديمقراطية الغربية والثورة الصناعية الثالثة: صراع أم التقاء؟

د. علي الأمين المزروعي

31. منظمة التجارة العالمية والاقتصاد الدولي

د. لورنس كلاين

32. التعليم ووسائل الإعلام الحديثة وتأثيرهما في المؤسسات السياسية والدينية

د. ديل إيكلمان

33. خمس حروب في يوغسلافيا السابقة

اللورد ديفيد أوين

34. الإعلام العربي في بريطانيا

د. سعد بن طفلة العجمي

35. الانتخابات الأمريكية لعام 1998

د. بيتر جوبسر

36. قراءة حديثة في تاريخ دولة الإمارات العربية المتحدة

د. محمد مرسي عبدالله

37. أزمة جنوب شرقي آسيا: الأسباب والنتائج

د. ريتشارد روبيسون

38. البيئة الأمنية في آسيا الوسطى

د. فريدريك ستار

39. التنمية الصحية في دولة الإمارات العربية المتحدة من منظور عالمي

د. هانس روسلينج

40. الانعكاسات الاستراتيجية للأسلحة البيولوجية والكيماوية على أمن الخليج العربي

د. كمال علي بيوغلو

41. توقعات أسعار النفط خلال عام 2000 وما بعده ودور منظمة الأوبك

د. إبراهيم عبدالحميد إسماعيل

42. التجربة الأردنية في بناء البنية التحتية المعلوماتية

د. يوسف عبدالله نصير

43. واقع التركيبة السكانية ومستقبلها في دولة الإمارات العربية المتحدة

د. مطر أحمد عبدالله

44. مفهوم الأمن في ظل النظام العالمي الجديد

عدنان أمين شعبان

45. دراسات في النزاعات الدولية وإدارة الأزمة

د. ديفيد جارنم

46. العولمة: مشاهد وتساؤلات

د. نايف علي عبيد

47. الأسـرة ومشكلة العنف عند الشباب
(دراسة ميدانية لعينة من الشباب في جامعة الإمارات العربية المتحدة)

د. طلعت إبراهيم لطفي

48. النظام السياسـي الإسـرائيلي: الجذور والمؤسسات والتوجهات

د. بيتر جوبسـر

49. التنشئة الاجتماعية في المجتمع العربي في ظروف اجتماعية متغيرة

د. سهير عبدالعزيز محمد

50. مصادر القانون الدولي: المنظور والتطبيق

د. كريستوف شـرور

51. الثوابت والمتغيرات في الصـراع العربي ـ الإسـرائيلي وشكل الحرب المقبلة

اللواء طلعت أحمد مسلم

52. تطور نظم الاتصال في المجتمعـات المعاصـرة

د. راسم محمد الجمال

53. التغيرات الأسـرية وانعكاساتها على الشباب الإماراتي: تحليل سوسيولوجي

د. سعد عبدالله الكبيسي

54. واقع القدس ومستقبلها في ظل التطورات الإقليمية والدولية

د. جواد أحمد العناني

55. مشكلات الشباب: الدوافع والمتغيرات

د. محمود صادق سليمان

56. محددات وفرص التكامل الاقتصادي بين دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

د. محمد عبدالرحمن العسومي

57. الرأي العام وأهميته في صنع القرار

د. بسيوني إبراهيم حمادة

58. جذور الانحياز:
دراسة في تأثير الأصولية المسيحية في السياسة الأمريكية تجاه القضية الفلسطينية

د. يوسف الحسن

59. ملامح الاستراتيجية القومية في النهج السياسي
لصاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان
رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة

د. أحمد جلال التدمري

60. غسل الأموال: قضية دولية

مايكل ماكدونالد

61. معضلة المياه في الشـرق الأوسط

د. غازي إسماعيل ربابعة

62. دولة الإمارات العربية المتحدة: القوى الفاعلة في تكوين الدولة

د. جون ديوك أنتوني

63. السياسة الأمريكية تجاه العراق

د. جريجوري جوز الثالث

64. العلاقات العربية ـ الأمريكية من منظور عربي: الثوابت والمتغيرات

د. رغيد كاظم الصلح

65. الصهيونية العالمية وتأثيرها في علاقة الإسلام بالغرب

د. عبدالوهاب محمد المسيري

66. التوازن الاستراتيجي في الخليج العربي خلال عقد التسعينيات

د. فتحي محمد العفيفي

67. المكون اليهودي في الثقافة المعاصـرة

د. سعد عبدالرحمن البازعي

68. مستقبل باكستان بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001
وحرب الولايات المتحدة الأمريكية في أفغانستان

د. مقصود الحسن نوري

69. الولايات المتحدة الأمريكية وإيران: تحليل العوائق البنيوية للتقارب بينهما

د. روبرت سنايدر

70. السياسة الفرنسية تجاه العالم العربي

شارل سان برو

71. مجتمع دولة الإمارات العربية المتحدة: نظرة مستقبلية

د. جمال سند السويدي

72. الاستخدامات السلمية للطاقة النووية: مساهمة الوكالة الدولية للطاقة الذرية

د. محمد البرادعي

73. ملامح الدبلوماسية والسياسة الدفاعية لدولة الإمارات العربية المتحدة

د. وليـم رو

74. الإسلام والغرب عقب 11 أيلول/ سبتمبر: حوار أم صـراع حضاري؟

د. جون إسبوزيتو

75. إيران والعراق وتركيا: الأثر الاستراتيجي في الخليج العربي

د. أحمد شكارة

76. الإبحار بدون مرساة: المحددات الحالية للسياسة الأمريكية في الخليج العربي

د. كلايف جونز

77. التطور التدريجي لمفاوضات البيئة الدولية: من استوكهولم إلى ريودي جانيرو

مارك جيدويت

78. اقتصـادات الخليـج العـربي: التحديات والفرص

د. إبراهيم عويس

79. الإسلام السياسـي والتعددية السياسية من منظور إسلامي

د. محمد عمارة

80. إحصاءات الطاقة: المنهجية والنماذج الخاصة بوكالة الطاقة الدولية

جون دينمان و ميكي ريسي و سوبيت كاربوز

81. عمليات قوات الأمم المتحدة لحفظ السلام: تجربة أردنية

السفير عيد كامل الروضان

82. أنماط النظام والتغيرات في العلاقات الدولية: الحروب الكبرى وعواقبها

د. كيتشي فوجيوارا

83. موقف الإسلاميين من المشكلة السكانية وتحديد النسل

خليل علي حيدر

84. الدين والإثنية والتوجهات الأيديولوجية في العراق: من الصـراع إلى التكامل

د. فالح عبدالجبار

85. السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي

جراهام فولر

86. مكانة الدولة الضعيفة في منطقة غير مستقرة: حالة لبنان

د. وليد مبارك

87. العلاقات التجارية بين مجلس التعاون لدول الخليج العربية والاتحاد الأوربي: التحديات والفرص

د. رودني ويلسون

88. احتمالات النهضة في "الوطن العربي" بين تقرير التنمية الإنسانية العربية ومشـروع الشـرق الأوسط الكبير

د. نادر فرجاني

89. تداعيات حربي أفغانستان والعراق على منطقة الخليج العربي

د. أحمد شكارة

90. تشكيل النظام السياسـي العراقي: دور دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

جيمس راسل

91. الاستراتيجية اليابانية تجاه الشـرق الأوسط بعد أحداث الحادي عشـر من سبتمبر

د. مسعود ضاهر

92. الاستخبارات الأمريكية بعد الحادي عشر من سبتمبر: سد الثغرات

إيلين ليبسون

93. الأمم المتحدة والولايات المتحدة والاتحاد الأوربي والعراق:
تحديات متعددة للقانون الدولي

ديفيد م. مالون

94. الحرب الأمريكية على الإرهاب وأثرها على العلاقات الأمريكية – العربية

جيمس نويز

95. القضية الفلسطينية وخطة الانفصال عن غزة:
آفاق التسوية.. انفراج حقيقي أم وهمي؟

د. أحمد الطيبي ومحمد بركة

96. حرب الولايات المتحدة الأمريكية على العراق
وانعكاساتها الاستراتيجية الإقليمية

د. أحمد شكارة

97. سيناريوهات المستقبل المحتملة في العراق

كينيث كاتزمان

98. الأسلحة النووية في جنوب آسيا

كريس سميث

99. العلاقات الروسية مع أوربا والولايات المتحدة الأمريكية
انعكاسات على الأمن العالمي

فيتالي نومكن

100. تقنيات التعليم وتأثيراتها في العملية التعليمية:
دراسة حالة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات العربية المتحدة

د. مي الخاجة

101. الخليج العربي واستراتيجية الأمن القومي الأمريكي

لورنس كورب

102. مواجهة التحدي النووي الإيراني

جاري سمور

114. الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا في الشـرق الأوسط وخارجه:
شـركاء أم متنافسون؟

تشارلز كوبتشان

115. تعاظم دور حلف الناتو في الشـرق الأوسط "الكبير"

فيليب جوردن

116. مكافحة الجرائم المعلوماتية وتطبيقاتها
في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

د. ناصـر بن محمد البقمي

117. ما مدى قدرة إيران على تطوير المواد الخاصة بالأسلحة النووية وتقنياتها؟

جـون لارج

118. السلام الهش في سـريلانكا

كريس سـميث

119. البرنامج النووي الإيراني:
الانعكاسات الأمنية على دولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج العربي

ريتشارد رسل

120. أمن الخليج وإدارة الممرات المائية الإقليمية:
الانعكاسات على دولة الإمارات العربية المتحدة

برتراند شاريي

121. الأفروعربية الجديدة: أجندات جنوب أفريقيا الأفريقية
والعربية والشـرق أوسطية

كريس لاندزبيرج

122. دور محكمة العدل الدولية في العالم المعاصـر

القاضية روزالين هيجنز

123. من محاربين إلى سياسيين: الإسلام السلفي ومفهوم "السلام الديمقراطي"

جيمس وايلي

124. صورة العرب في الذهنية الأفريقية: حالة نيجيريا

د. الخضر عبدالباقي محمد

125. الأزمة الاقتصادية العالمية وانعكاساتها
على دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

د. هنري عزام

126. الصراع على السياسة والسلطة في الساحة الفلسطينية:
المقدمات والتداعيات وما العمل؟

ماجد كيالي

127. نظرة الغرب إلى الإسلام ومستقبل السلفية الإسلامية

شارل سان برو

128. الأمن الإنساني: دور القطاع الخاص في تعزيز أمن الأفراد

وولفجانج أماديوس برولهارت ومارك بروبست

129. مكافحة تمويل التهديدات عبر الحدود الوطنية

مايكل جاكوبسون وماثيو ليفيت

130. مصادر التهديد لدول الخليج العربية وسياسات الأمن لديها

د. أحمد شكارة

131. الانتخابات الرئاسية الإيرانية العاشرة وانعكاساتها الإقليمية

د. محجوب الزويري

132. العلاقات الأمريكية-الإيرانية: نحو تبني واقعية جديدة

د. محمود مونشيبوري

133. مشاركة ضرورية: إعادة تشكيل العلاقات الأمريكية مع العالم الإسلامي

د. إميل نخلة

134. المستقبل السياسي للصومال

د. عبدي عواله جامع

135. المسلمون الأمريكيون وإدارة أوباما

د. محمد نمر

148. الديمقراطية في أمريكا اللاتينية

مارسيل فورتونا بياتو

149. التحديات والتحولات في العالم العربي

د. عبدالحق عزوزي

150. قراءة في الوضع الأمني في باكستان

سيد أطهر علي

151. أفغانستان: تحديات الانتقال إلى السلام

علي أحمد جلالي

152. مستقبل الإسلام السياسـي في العالم العربي

طارق رمضان

153. صـراع العملات على الساحة الدولية

جون دريفيل

154. دور الثقافة في بناء الحوار بين الأمم

الدكتور محمد سعدي

155. الاتحاد الأوروبي والقضية الفلسطينية

ألفارو دو فاسكونسيلوس

156. الديناميات الاستراتيجية للمحيط الهندي

فيجاي ساكوجا

157. الاقتصاد والسياسة في عالم مضطرب

جيجوش كولودكو

158. تحديات ومستقبل الاتحاد الخليجي

د. عبدالله خليفة الشايجي

159. اللغة العربية وسؤال المصير

نهاد الموسى

160. البيئة الأمنية الدولية وكيفية صناعة الاستراتيجية

د. عبدالحق عزوزي

161. مستقبل العلاقات العربية – العربية

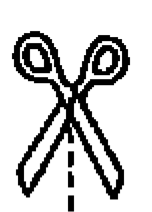
نبيل فهمي

162. التيار السلفي: الخطاب والممارسة

عمّار علي حسن

163. الإسلام والديمقراطية وتنميط الدولة: أفكار ورغبات صعبة

هاني فحص



قسيمة اشتراك في سلسلة

«محاضرات الإمارات»

الاســـم : ....

المؤسسة : ....

العنـوان : ....

ص. ب : .... المدينـــة: ....

الرمز البريدي : ....

الــدولـة : ....

هــاتـف : .... فـاكــس: ....

البريد الإلكتروني: ....

بدء الاشتراك: (من العدد: .... إلى العدد: ....)

رسوم الاشتراك*

للأفـراد:	110 دراهم	30 دولاراً أمريكياً
للمؤسسات:	220 درهماً	60 دولاراً أمريكياً

- ☐ للاشتراك من داخل الدولة يقبل الدفع النقدي، والشيكات، والحوالات النقدية.
- ☐ للاشتراك من خارج الدولة تقبل فقط الحوالات المصرفية، مع تحمل المشترك تكاليف التحويل.
- ☐ في حالة الحوالة المصرفية، يرجى تحويل قيمة الاشتراك إلى حساب مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية رقم 1950050565 - بنك أبوظبي الوطني - فرع الخالدية. ص. ب: 46175 أبوظبي - دولة الإمارات العربية المتحدة - الرقم الدولي للحساب البنكي (IBAN): AE660350000001950050565
- ☐ يمكن الاشتراك عبر موقعنا على الإنترنت (www.ecssr.ae) باستعمال بطاقتي الائتمان Visa وMaster Card.

لمزيد من المعلومات حول آلية الاشتراك يرجى الاتصال:

قسم الإصدارات

ص.ب: 4567 أبوظبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 4044445 (9712) فاكس: 4044443 (9712)

البريد الإلكتروني: books@ecssr.ae

الموقع على الإنترنت: http://www.ecssr.ae

* تشمل رسوم الاشتراك الرسوم البريدية، وتغطي تكلفة اثني عشر عدداً من تاريخ بدء الاشتراك.



مـركـز الإمــارات للـدراسـات والبحـوث الاستـراتيجيـة

ص.ب: 4567، أبوظبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 4044541-9712+، فاكس: 4044542-9712+
البريد الإلكتروني: pubdis@ecssr.ae، الموقع على الإنترنت: www.ecssr.ae

ISSN 1682-122X

